**Conférence prononcée à Palermo**

# LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE L'IDEOLOGIE DU PROFIT

**Alain de Benoist**

Ce colloque étant consacré notamment au profit et à l'idéologie du profit, je voudrais essayer de montrer, d'abord en quoi la notion de profit se distingue de celle de bénéfice, et ensuite en quoi l'idéologie du profit s'ordonne à un modèle anthropologique, que l'on pourrait définir comme l'homme de la civilisation du profit.

Bénéfice et profit sont souvent posés comme synonymes. Il me semble pourtant qu'ils n'ont pas exactement le même sens, ni surtout la même portée. Le bénéfice est une notion assez simple. Au sens strict, non métaphorique du mot, il se rapporte au gain réalisé lors d'une opération commerciale ou d'un échange marchand. Il correspond par exemple à la différence entre le prix de vente et le prix de revient, ou encore à l'excédent des recettes sur les frais, c'est-à-dire à une simple transformation de la richesse. Il constitue une richesse reçue en échange d'une richesse fournie.

Le profit a une portée beaucoup plus générale. Il a certes lui aussi une résonance marchande, mais il désigne aussi toute forme d'amélioration, généralement quantitative, d'une situation donnée. Tirer profit de quelque chose, c'est en faire résulter pour soi quelque chose d'appréciable concrètement. Mettre à profit, c'est utiliser de manière à en tirer tous les avantages possibles. Alors que le bénéfice se rapporte à une simple réalité comptable, neutre par définition, le profit peut faire l'objet d'une évaluation morale : on parle par exemple de « profits illicites » ou de « profits usuraires ». Le profit, enfin, ne mesure pas seulement la différence entre le prix de vente et le prix de revient, mais tout ce que rapporte une activité économique en plus du coût de la matière première et du salaire du travail – ce qui conduisait Marx à définir le profit comme « une certaine quantité de travail non payé ». Contrairement au bénéfice, le profit ne comporte aucun principe d'auto-limitation. Il n'est finalement gouverné que par la recherche d'un « toujours plus ».

La recherche du profit a toujours été dans le passé un stimulant naturel de l'activité économique, mais cette recherche n'était pas posée comme devant inspirer le comportement de tout un chacun. Une certaine réprobation, au contraire, s'attachait aux comportements purement intéressés, auxquelles on opposait volontiers les vertus de générosité, de désintéressement ou de gratuité. On considérait alors qu'il y avait plus de mérite à entreprendre des tâches difficiles sans espoir d'en retirer quelque chose qu'en étant motivé par l'appât d'un gain. On louait le comportement du soldat prêt à donner sa vie pour son pays, on admirait la prise de risque lorsqu'elle était motivée par l'honneur, bref une approbation implicite s'attachait aux comportements désintéressés, même si (ou précisément parce que) tout le monde n'en était pas capable.

Cette conception du monde, qui se donnait d'abord comme une conception éthique, appuyée sur un certain nombre de valeurs, mais qui avait des conséquences sociologiques aussi fortes qu'immédiates, a peu à peu sombré, en même temps que disparaissaient les sociétés traditionnelles. La modernité, en généralisant le modèle de l'échange marchand au détriment de l'idéologie du don et du contre-don, a progressivement discrédité la gratuité, celle-ci étant désormais considérée comme « irrationnelle », puisque synonyme d'improductivité – le seul critère de la productivité étant désormais le profit. Au cours de l'histoire européenne, ce processus a été directement lié à la montée progressive de la classe et des valeurs bourgeoises. La bourgeoisie s'est progressivement émancipée des valeurs artistocratiques et des valeurs populaires et, après avoir conquis son autonomie, n'a pas tardé à imposer ses propres valeurs à l'ensemble de la société. Comme chacun le sait, sur le plan politico-idéologique, cette évolution s'est confondue avec la montée de l'individualisme libéral, pour lequel le marché est le paradigme de tous les faits sociaux.

*

Sur le plan politique, le libéralisme est la doctrine qui divise la société en un certain nombre de « sphères », et qui prétend que la « sphère économique » doit être rendue autonome vis-à-vis du pouvoir politique, soit pour des raisons d'efficacité (le marché ne fonctionne de manière optimale que si rien ne vient interférer avec son fonctionnement « spontané »), soit pour des raisons « anthropologiques » (c'est par définition dans le domaine économique que l'échange permet le mieux aux individus de maximiser librement leurs intérêts), soit encore pour des raisons « politiques » (la liberté du commerce, dit Benjamin Constant, affranchit l'individu du pouvoir social). Titulaire de libertés et de droits qu'il ne tient d'aucune appartenance commune, l'individu est alors posé comme une « personne séparée » essentiellement mue par une démarche égoïste, dont Mandeville (« vices privés, vertus publiques ») assure, après Adam Smith, qu'elle concourt par le jeu de la « main invisible » au bien-être général et au bonheur de tous. Parallèlement, le pouvoir politique est réduit à la portion congrue : il garantit l'observance des règles du jeu, c'est-à-dire de l'affrontement concurrentiel des intérêts, et se doit de rester muet (« neutre ») sur les valeurs, qu'il rabat dans le meilleur des cas sur la seule sphère privée. « Veilleur de nuit » ou « serviteur de la société civile », ce pouvoir politique n'est évidemment plus souverain. Il en résulte que l'individu peut socialement faire tout ce qu'il veut, pour autant qu'il n'interfère pas avec la liberté d'autrui, ce qui l'exposerait aux sanctions prévues par la loi. Comme le respect de la loi n'a rien à voir avec la morale, toute préoccupation éthique disparaît du même coup.

Etre humain, cela a signifié de tout temps s'affirmer à la fois comme une personne et un être social : dimension individuelle et dimension collective ne sont pas identiques, mais sont indissociables. Dans la perception holiste, l'homme se construit lui-même sur la base de ce dont il hérite et en référence au contexte social-historique qui est le sien. C'est à ce modèle, qui est le modèle le plus général de l'histoire, que l'individualisme, qu'il faut regarder comme une particularité de l'histoire occidentale, vient directement s'opposer.

Au sens moderne du terme, l'individualisme est la philosophie qui considère l'individu comme la seule réalité et le prend comme principe de toute évaluation. Cet individu est considéré en soi, abstraction faite de tout contexte social ou culturel. Tandis que le holisme exprime ou justifie la société existante en référence à des valeurs héritées, transmises ou partagées, c'est-à-dire en dernière analyse en référence à la société elle-même, l'individualisme pose ses valeurs indépendamment de la société telle qu'il la trouve. C'est pourquoi il ne reconnaît aucun statut d'existence autonome aux communautés, aux peuples, aux cultures ou aux nations. Dans ces entités, il ne voit que des sommes d'atomes individuels et pose que seuls ces derniers possèdent de la valeur.

Cette primauté de l'individu sur la collectivité est à la fois descriptive, normative, méthodologique et axiologique. L'individu est censé venir en premier, soit qu'on le suppose antérieur au social dans une représentation mythique de la « pré-histoire » (antériorité de l'« état de nature »), soit qu'on lui attribue un simple primat normatif (l'individu est ce qui vaut le plus). Georges Bataille affirmait qu'« à la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance ». L'individualisme libéral affirme au contraire la pleine suffisance de l'individu singulier. Dans le libéralisme, l'homme peut s'appréhender comme individu sans avoir à penser sa relation à d'autres hommes au sein d'une socialité primaire ou secondaire. Propriétaire de lui-même, mû par son seul intérêt particulier, il se définit, par opposition à la personne, comme un être moral indépendant, « pré-politique » et donc essentiellement non social.

Dans l'idéologie libérale, cet individu est en effet titulaire de droits inhérents à sa « nature », dont l'existence ne dépend en aucune façon de l'organisation politique ou sociale. Les gouvernements se doivent de garantir ces droits, mais ils ne sauraient les fonder. Etant antérieurs à toute vie sociale, ils ne sont pas immédiatement assortis de devoirs, car les devoirs impliquent précisément qu'il y ait un début de vie sociale : pas de devoir envers autrui s'il n'y a pas déjà d'autrui. L'individu est donc lui-même la source de ses propres droits, à commencer par le droit d'agir librement selon le calcul de ses intérêts particuliers. Il se trouve alors « en guerre » avec tous les autres individus, puisque ceux-ci sont censés agir de la même façon au sein d'une société conçue elle-même comme un marché concurrentiel.

Les individus peuvent bien choisir de s'associer entre eux, mais les associations qu'ils forment ont un caractère conditionnel, contingent et transitoire, puisqu'elles restent suspendues au consentement mutuel et n'ont d'autre but que de mieux satisfaire les intérêts individuels de chacune des parties. La vie sociale, en d'autres termes, n'est plus affaire que de décisions individuelles et de choix intéressés. L'homme se comporte comme un être social, non parce que cela est dans sa nature, mais parce qu'il est censé y trouver son avantage. S'il n'y trouve plus d'avantage, il peut à tout moment (en théorie du moins) rompre le pacte. C'est même dans cette rupture qu'il manifestera le mieux sa liberté. Par opposition à celle des Anciens, qui consistait d'abord dans la possibilité de participer à la vie publique, la liberté des

Modernes réside en effet avant tout dans le droit de s'en retirer. C'est pourquoi les libéraux tendent toujours à donner de la liberté une définition synonyme d'indépendance. Ainsi Benjamin Constant célèbre-t-il « la jouissance paisible de l'indépendance individuelle privée », ajoutant que « les hommes n'ont besoin, pour être heureux, que d'être laissés dans une indépendance parfaite, sur tout ce qui a rapport à leurs occupations, à leurs entreprises, à leur sphère d'activité, à leurs fantaisies ». Cette « jouissance paisible » est à comprendre comme droit de faire sécession, droit de n'être tenu par aucun devoir d'appartenance ni par aucune de ces allégeances qui, en certaines circonstances, peuvent en effet se révéler incompatibles avec l'« indépendance privée ».

Les libéraux insistent tout particulièrement sur l'idée que les intérêts individuels ne doivent jamais être sacrifiés à l'intérêt collectif, au bien commun ou au salut public, notions qu'ils considèrent comme inconsistantes. Cette conclusion découle de l'idée que seuls les individus ont des droits, tandis que les collectivités, n'étant que des additions d'individus, ne sauraient en avoir aucun qui leur appartienne en propre. « L'expression “droits individuels” est une redondance, écrit ainsi Ayn Rand : il n'y a aucune autre source de droits ». « L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes, affirmait encore Benjamin Constant. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique ». Avant lui, John Locke déclarait qu'« un enfant ne naît sujet d'aucun pays », puisque, devenu adulte, « il est dans la liberté de choisir le gouvernement sous lequel il trouve bon de vivre, et de s'unir au corps politique qui lui plaît le plus ». L’intérêt général, dans ces conditions, n’a plus rien à voir avec le bien commun. Il ne renvoie plus à une conception particulière de la « vie bonne » au sens d’Aristote, pas plus qu’il ne renvoie à des valeurs partagées. Il correspond seulement à une simple addition d’intérêts particuliers contradictoires, entre lesquels un accord ne peut s’établir que par le compromis et le marchandage.

La liberté libérale suppose ainsi que les individus puissent faire abstraction de leurs origines, de leur environnement, du contexte dans lequel ils vivent et où s'exercent leurs choix, c'est-à-dire de tout ce qui fait qu'ils sont tels qu'ils sont, et non pas autrement. Elle suppose en d'autres termes, comme le dit John Rawls, que l'individu soit toujours antérieur à ses fins. Rien ne démontre pourtant que l'individu puisse s'appréhender lui-même comme un sujet libre de toute allégeance, ni qu’il puisse déterminer ses fins indépendamment de ce qui l’entoure ou de ce qui l’a précédé. Rien ne démontre d'ailleurs non plus qu'il préfèrera en toutes circonstances la liberté à tout autre bien. Une telle conception ignore par définition les engagements et les attaches qui ne doivent rien au calcul rationnel. C'est une conception purement formaliste, qui ne permet pas de rendre compte de ce qu'est une personne réelle.

L'idée générale est que l'individu a le droit de faire tout ce qu'il veut aussi longtemps que l'usage qu'il fait de sa liberté ne vient pas limiter celle des autres. La liberté se définirait ainsi comme pure expression d'un désir n'ayant d'autre limite théorique que l'identique désir d'autrui, l'ensemble de ces désirs étant médiatisé par les échanges économiques. C'est ce qu'affirmait déjà Grotius, théoricien du droit naturel, au XVIIe siècle : « Il n'est pas contre la nature de la société humaine de travailler à son propre intérêt, pourvu qu'on le fasse sans blesser les droits d'autrui ». Mais c'est évidemment une définition irénique : presque tous les actes humains s'exercent d'une façon ou d'une autre aux dépens de la liberté d'autrui, et il est en outre quasiment impossible de déterminer le moment où la liberté d'un individu peut être considérée comme n’entravant pas celle des autres.

La liberté des libéraux est en fait avant tout liberté de posséder. Elle ne réside pas dans l'être, mais dans l'avoir. L'homme est dit libre dans la mesure où il est propriétaire – et d'abord propriétaire de lui-même. Cette idée que la propriété de soi détermine fondamentalement la liberté sera d'ailleurs reprise par Karl Marx.

Alain Laurent définit la réalisation de soi comme une « insularité ontologique dont la fin première réside dans la recherche de son bonheur propre ». Pour les auteurs libéraux, la « recherche du bonheur » se définit comme la libre possibilité de toujours chercher à maximiser son meilleur intérêt. Mais le problème se pose aussitôt de savoir ce qu'il faut entendre par « intérêt », d'autant que les tenants de l'axiomatique de l'intérêt se préoccupent rarement d'en évoquer la genèse ou d'en décrire les composantes, pas plus qu'ils ne se demandent si tous les acteurs sociaux sont au fond mus par des intérêts identiques ou si leurs intérêts sont commensurables et compatibles entre eux. Poussés dans leurs retranchements, ils ont tendance à donner du terme une définition triviale : l'« intérêt » devient chez eux synonyme de désir, de projet, d'action orientée vers un but, etc. Toute chose devenant « intérêt », même l'action la plus altruiste, la plus désintéressée, peut être alors définie comme égoïste et intéressée, puisqu'elle répond à l'intention volontaire (au désir) de son auteur. Mais en réalité, il est clair que pour les libéraux, l'intérêt se définit d'abord comme un avantage matériel qui, pour être apprécié comme tel, doit pouvoir être calculable et quantifiable, c'est-à-dire pouvoir s'exprimer sous l'horizon de cet équivalent universel qu'est l'argent.

Le libéralisme doit pourtant bien reconnaître l'existence du fait social. Mais plutôt que de se demander pourquoi il y a du social, les libéraux se sont surtout préoccupés de savoir comment celui-ci peut s'établir, se maintenir et fonctionner. La société, on le sait, n'est pas selon eux une entité différente de la simple addition de ses membres (le tout n'est rien d'autre que la somme de ses parties). Elle n'est que le produit contingent des volontés individuelles, un simple assemblage d'individus cherchant tous à défendre et à satisfaire leurs intérêts particuliers. Son but essentiel est donc de régler les rapports d'échanges. Cette société peut être conçue, soit comme la conséquence d'un acte volontaire rationnel initial (c'est la fiction du « contrat social »), soit comme le résultat du jeu systémique de la totalité des actions produites par les agents individuels, jeu régulé par la « main invisible » du marché, qui « produit » le social comme la résultante non intentionnelle des comportements humains. L'analyse libérale du fait social repose ainsi, soit sur l'approche contractuelle (Locke), soit sur le recours à la « main invisible » (Smith), soit encore sur l'idée d'un ordre spontané, non subordonné à un quelconque dessein (Hayek).

Les libéraux développent tous l'idée d'une supériorité de la régulation par le marché, qui serait le moyen le plus efficace, le plus rationnel, et donc aussi le plus juste, d'harmoniser les échanges. En première approche, le marché se présente donc avant tout comme une « technique d'organisation » (Henri Lepage). Du point de vue économique, il est à la fois le lieu réel ou s'échangent les marchandises, et l'entité virtuelle où se forment de manière optimale les conditions de l'échange, c'est-à-dire l'ajustement de l'offre et de la demande et le niveau des prix.

Mais les libéraux ne s'interrogent pas non plus sur l'origine du marché. L'échange marchand est en effet pour eux le modèle « naturel » de tous les rapports sociaux. Il s'en déduit que le marché est lui aussi une entité « naturelle », définissant un ordre antérieur à toute délibération et à toute décision. Constituant la forme d'échange la plus conforme à la

nature humaine, le marché serait présent dès l'aube de l'humanité, dans toutes les sociétés. On retrouve ici la tendance de toute idéologie à « naturaliser » ses présupposés, c'est-à-dire à se présenter, non pour ce qu'elle est, en l'occurrence une construction de l'esprit humain, mais comme un simple descriptif, une simple retranscription de l'ordre naturel. L'Etat étant parallèlement rejeté du côté de l'artifice, l'idée d'une régulation « naturelle » du social par le biais du marché peut alors s'imposer.

En comprenant la nation comme marché, Adam Smith opère une dissociation fondamentale entre la notion d'espace et celle de territoire. Rompant avec la tradition mercantiliste qui identifiait encore territoire politique et espace économique, il montre que le marché ne saurait par nature être enfermé dans des limites géographiques particulières. Le marché n'est en effet pas tant un lieu qu'un réseau. Et ce réseau a vocation à s'étendre jusqu'aux confins de la terre, puisque sa seule limite réside en fin de compte dans la faculté d'échanger. « Un marchand, écrit Smith dans un passage célèbre, n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tienne son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays dans un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité ».

Le principal avantage de la notion de marché est qu'elle permet aux libéraux de résoudre la difficile question du fondement de l'obligation dans le pacte social. Le marché peut en effet être considéré comme une loi régulatrice de l'ordre social sans législateur. Régulé par l'action d'une « main invisible », elle-même neutre par nature puisque non incarnée par des individus concrets, il instaure un mode de régulation sociale abstrait, fondé sur des « lois » objectives censées permettre de régler les relations entre les individus sans qu'existe entre eux aucun rapport de subordination ou de commandement. L'ordre économique serait ainsi appelé à réaliser l'ordre social, l'un et l'autre pouvant se définir comme une émergence non instituée. L'ordre économique, dit Milton Friedmann, est « la conséquence non intentionnelle et non voulue des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts ». Cette idée, abondamment développée par Hayek, s'inspire de la formule d'Adam Ferguson (1767) évoquant des faits sociaux qui « dérivent de l'action de l'homme, mais non de son dessein ».

On connaît la métaphore de la « main invisible » développée par Adam Smith : « En recherchant son propre gain, l'individu [est conduit] par une main invisible à promouvoir une fin qui ne faisait nullement partie de son intention ». Cette métaphore va très au-delà de l'observation, somme toute banale, que les résultats de l'action des hommes sont souvent bien différents de ceux qu'ils avaient escomptés (ce que Max Weber appelait le « paradoxe des conséquences »). Smith situe en effet cette observation dans une perspective résolument optimiste. « Chaque individu, ajoute-t-il, met sans cesse tous ses efforts à chercher, pour tout le capital dont il peut disposer, l'emploi le plus avantageux ; il est bien vrai que c'est son bénéfice qu'il a en vue, et non celui de la société ; mais les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer précisément ce genre d'emploi qui se trouve être le plus avantageux à la société ». Et plus loin : « Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société que s'il avait réellement pour but d'y travailler ». A partir de l’initiative individuelle, la « main invisible » est donc censée répartir spontanément le travail et le revenu de manière optimale, comme dans un système fermé, dépourvu d’entropie, c’est-à-dire de façon à faire le bonheur de tous.

Les connotations théologiques de cette métaphore sont évidentes : la « main invisible » n'est qu'un avatar profane de la Providence. Mais il faut aussi préciser que contrairement à ce que l'on croit souvent, Adam Smith n'assimile pas le mécanisme même du marché au jeu de la « main invisible », car il ne fait intervenir celle-ci que pour décrire le résultat final de la composition des échanges marchands. Par ailleurs, Smith admet encore la légitimité de l'intervention publique lorsque les seules actions individuelles ne parviennent pas à réaliser le bien public. Mais cette restriction sautera rapidement. Les néolibéraux contestent la notion même de bien public. Hayek interdit par principe toute approche globale de la société : aucune institution, aucune autorité politique ne doit s'assigner d'objectifs qui pourraient remettre en cause le bon fonctionnement de l'« ordre spontané ». Dans ces conditions, le seul rôle que la plupart des libéraux consentent à attribuer à l'Etat est de garantir les conditions nécessaires au libre jeu de la rationalité économique à l'œuvre sur le marché. L'Etat ne saurait avoir de finalité qui lui soit propre. Il n'est là que pour garantir les droits individuels, la liberté des échanges et le respect des lois. Doté non pas tant de fonctions que d'attributions, il doit dans tous les autres domaines rester neutre et renoncer à proposer un modèle de « vie bonne ».

Les conséquences de la théorie de la « main invisible » sont décisives, en particulier sur le plan moral. En quelques phrases, Adam Smith réhabilite en effet très exactement des comportements que les siècles passés avaient toujours condamnés. En affirmant que l'intérêt de la société est subordonné à l'intérêt économique des individus, il fait de l'égoïsme la meilleure façon de servir autrui. En cherchant à maximiser notre meilleur intérêt personnel, nous œuvrons sans le savoir, et sans que nous ayons même à le vouloir, à l'intérêt de tous. La libre confrontation sur le marché des intérêts égoïstes permet « naturellement, ou plutôt nécessairement », leur harmonisation par le jeu de la « main invisible », qui les fera concourir à l'optimum social. Il n'y a donc rien d'immoral à rechercher en priorité son intérêt propre, puisqu'en fin de compte l'action égoïste de chacun aboutira, comme par accident, à l'intérêt de tous. C'est ce que Frédéric Bastiat résumera d'une formule : « Chacun, en travaillant pour soi, travaille pour tous ». L'égoïsme n'est donc finalement que de l'altruisme bien compris. Et ce sont les agissements des pouvoirs publics qui méritent au contraire d'être dénoncés comme « immoraux » chaque fois que, sous prétexte de solidarité, ils contredisent le droit des individus d'agir en fonction de leurs seuls intérêts.

Le libéralisme lie individualisme et marché en déclarant que le libre fonctionnement du second est aussi le garant de la liberté individuelle. En assurant le meilleur rendement des échanges, le marché garantit en effet l'indépendance de chaque agent. Idéalement, si le bon fonctionnement du marché n'est entravé par rien, cet ajustement s'opère de façon optimale, permettant d'atteindre un ensemble d'équilibres partiels qui définissent l'équilibre global. Défini chez Hayek comme « catallaxie », le marché constitue un ordre spontané et abstrait, support instrumental formel de l'exercice des libertés privées. Le marché ne représente donc pas seulement la satisfaction d'un idéal d'optimalité économique, mais la satisfaction de tout ce à quoi aspirent des individus considérés comme des sujets génériques de liberté. Finalement, le marché se confond avec la justice même, ce qui conduit Hayek à le définir comme un « jeu qui augmente les chances de tous les joueurs », avant d'ajouter que, dans ces conditions, les perdants seraient mal venus de se plaindre et n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes. Enfin, le marché serait intrinsèquement « pacificateur », puisque reposant sur le « doux commerce » qui, substituant par principe la négociation au conflit, neutralise du même coup le jeu de la rivalité et de l'envie.

On ne peut dès lors s'étonner que la montée de l'individualisme libéral se soit traduite, d'abord par une dislocation progressive des structures d'existence organiques caractéristiques des sociétés holistes, ensuite par une désagrégation généralisée du lien social, et enfin par une situation de relative anomie sociale, où les individus se retrouvent à la fois de plus en plus étrangers les uns aux autres et potentiellement de plus en plus ennemis les uns des autres, puisque pris tous ensemble dans cette forme moderne de « lutte de tous contre tous » qu'est la concurrence généralisée. Telle est la société décrite par Tocqueville, dont chaque membre, « retiré à l'écart, est comme étranger à tous les autres ». L'individualisme libéral tend à détruire partout la sociabilité directe, qui a longtemps empêché l'émergence de l'individu moderne, et les identités collectives qui lui sont associées. « Le libéralisme, écrit Pierre Rosanvallon, fait en quelque sorte de la dépersonnalisation du monde les conditions du progrès et de la liberté ».

*

Le monde du profit, aujourd'hui lancé dans la folle course en avant de la croissance indéfinie, de l'illimitation de la marchandise, et de la transformation de la richesse réelle en richesse spéculative et pécuniaire, est donc avant tout celui qui consacre un type d'homme nouveau, précisément défini par sa propension « naturelle » à d'abord rechercher son profit dans toutes les sphères de son existence personnelle. L'homme de l'idéologie du profit est un homme qui, fondamentalement, n'est mû que par le désir de maximiser en toutes circonstances son meilleur intérêt, qui ne s'engage dans une direction donnée qu'en fonction de résultats escomptés, qui ne prend d'initiatives que pour autant que celles-ci puissent lui rapporter. Les libéraux posent que ce type d'homme, pour qui tout s'achète et se vend, est l'homme « naturel », délivré des contraintes et rendu à ses plus normales impulsions. L'histoire des idées, tout autant que l'expérience historique, nous montre fort heureusement qu'il n'en est rien.

Alain de BENOIST